

El lloc de l'educació en la filosofia política com a filosofia primera. Art d'escriure i educació liberal en el Plató de Leo Strauss

Àngel Pascual Martín*

El març de 1960, en un discurs, sota el títol «Liberal education and responsibility», adreçat a l'Arden House Institute in Leadership Development –una fundació per a l'educació d'adults de Chicago–, Leo Strauss¹ afirmava que l'educació era *en algun sentit* la qüestió dels seus ensenyaments i les seves investigacions (Strauss, 1995, p. 9). Malgrat comptades excepcions, aquella isolada nota del professor Strauss ha estat generalment desatesa per la crítica, la qual s'ha fixat en altres *statements* de l'autor i ha pres en consideració altres indicis a l'hora d'escatir la unitat del seu pensament, així com les seves principals aportacions. Mentre, d'una banda, s'ha considerat l'*hermenèutica* la principal aportació de l'obra de Strauss², de l'altra, si algun problema s'ha pres com a problema d'unitat en el seu recorregut intel·lectual, aquest ha estat el *problema teològic-polític*³.

Leo Strauss no és pas cèlebre en l'acadèmia per les seves aportacions al que podríem anomenar *filosofia de l'educació*, i la rellevància *explícita* que hagi pogut tenir en la literatura pedagògica contemporània ha estat més aviat residual. Sembla prou evident que l'educació no és l'única qüestió dels ensenyaments i les investigacions de Strauss, i que ni tan sols n'és l'aportació principal de l'autor, ja que dels quinze llibres i prop d'un centenar de recensions, articles i conferències que configuren el conjunt de l'obra straus-

(*) Àngel Pascual Martín és mestre i llicenciat en Pedagogia. Actualment forma part del Grup de Recerca Hermenèutica i Platonisme de la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona, on està preparant una tesi doctoral sobre el *Protàgores* de Plató, amb el suport del Departament d'Innovació, Universitats i Empresa de la Generalitat de Catalunya i del Fons Social Europeu. Adreça electrònica: daimon7@gmail.com

(1) Per a una introducció a Leo Strauss, vegeu Sales i Monserrat (1991), Lastra (2000) i Altini (2000).

(2) Com a botó de mostra, vegeu Altini (2000, 2001), com també Momigliano (1967).

(3) Sobre la centralitat del problema teològic-polític en l'obra d'Strauss, vegeu Tanguay (2003) i Meier (2006). Aquests ho provarien a partir d'unes notes amb marcat caràcter autobiogràfic també del primer lustre de la dècada dels seixanta, en les quals Strauss, després de fer memòria de la seva preocupació principal de joventut (el problema jueu i les temptatives de solució dels moviments intel·lectuals de l'Alemanya de Weimar), sostindria que d'ençà aquest hauria romàs el tema dels seus ensenyaments i investigacions. Al «Preface to the English Translation», escrit el 1962 per a l'edició americana del *Die Religionskritik Spinozas* reconeixia que «This study on Spinoza's *Theologico-political Treatise* was written during the years 1925-28 in Germany. The author was a young Jew born and raised in Germany who found himself in the grip of the theologico-political predicament» (Strauss, 1965, p. 1). D'altra banda, al 1964, també en un prefaci, el de la traducció alemanya de *The Political Philosophy of Hobbes*, afegia: «Das theologisch-politische Problem ist seitdem das Thema meiner Untersuchungen geblieben» (Strauss, 2001a, p. 7-8).

siana, només dos discursos estan *explícitament* dedicats a la reflexió sobre l'educació. Tanmateix, les notes i reflexions de «Liberal Education and Responsibility» i «What is liberal education?»⁴ haurien de fer-nos interrogar sobre si la presència *explícita* residual d'aquesta qüestió en el conjunt de la seva obra es correspon realment amb una preocupació residual de fons. Aquestes notes, així com l'herència straussiana llegada en l'obra i ofici d'algun dels seus deixebles⁵, ens obliguen a mirar seriosament *en quin sentit* aquestes qüestions relatives a l'educació s'inscriuen en el conjunt de la seva obra; fins i tot, ens duen a contemplar la possibilitat que aquest sentit no sigui, ni molt menys, residual, sinó de notable importància⁶.

Així doncs, la recerca que endeguem en les línies següents vol inscriure's en l'esforç de localitzar l'espai i articular el sentit d'aquestes reflexions de Strauss sobre l'educació en el conjunt de la seva obra. Pressuposem, d'acord amb la crítica, que el conjunt de la seva obra pren sentit a través d'una aportació principal, l'*hermenèutica*, i un problema d'unitat, el *problema teològico-polític*, com veurem a continuació, indefugiblement associats l'una amb l'altre. Tanmateix, a causa dels nostres interessos i, és ben possible, que del propi caràcter de l'obra de Strauss, intentarem articular el sentit de les seves

(4) Pronunciats el 1959 i el 1960, el primer el va realitzar en el marc del Programa Bàsic d'Educació Liberal per Adults de la Universitat de Chicago, mentre el segon, com ja hem anotat, va tenir lloc a l'Arden House Institute in Leadership Development. En un primer moment foren recollits respectivament a Fletcher, 1961 i 1962. Més tard, ambdós apareixerien conjuntament en la compilació *Liberalism ancient and modern*, New York & London, Basic Books, 1968. Aquesta compilació fou reimpressa per Cornell University Press el 1989 i, posteriorment, el 1995, per The University of Chicago Press, amb un prefaci d'Allan Bloom. Aquesta darrera impressió és la que empremem a l'hora de citar.

(5) Ens referim fonamentalment a Allan Bloom, però també a George Anastaplo o Walter Nicgorski, entre d'altres, els qui, reconeixent el mestratge de Strauss en aquestes qüestions, no només s'han dedicat a l'ensenyament de les *Liberal Arts* en diferents universitats americanes sinó que també han dedicat part de les seves reflexions a aquest ensenyament, en el marc de la filosofia política (democràcia, liberalisme, constitucionalisme...). De tots ells, el més conegut, gràcies en bona mesura al seu best seller dedicat a la crisi de les institucions d'educació superior i la seva incidència en la democràcia americana, és Allan Bloom (1987). Sobre la relació entre l'obra de Bloom i els ensenyaments de Strauss, es pot veure Kinzel (2001, 2002), i Monserrat, 2004; també els mateixos Anastaplo i Nicgorski han dedicat algunes reflexions crítiques a aquesta relació a Nicgorski (1999), i Anastaplo (1989).

(6) D'acord amb això, Walter Nicgorski ens fa notar que, malgrat tenir una presència *explícita* residual, l'educació, com a objecte d'estudi, la trobem no només molt sovint implícitament problematitzada en l'obra de Strauss, sinó que aquesta es troba al mateix centre temàtic del conjunt dels seus treballs (Nicgorski, 1999, p. 210; 1985, p. 235). A Europa, entre els estudiosos de l'obra de Strauss en el seu conjunt, tan Carlo Altini com Josep Monserrat també han reconegut les qüestions relatives a l'educació un paper nuclear i continuat en el conjunt de la seva obra. El primer, en la seva tesi doctoral dedicada a l'obra de l'*scholar* alemany, reconeix la unitat de l'obra de Strauss en l'articulació de les qüestions relatives a la filosofia política, l'hermenèutica i la història de la filosofia, i afegeix el següent en un dels seus passatges dedicats a l'*educació liberal*: «solo attraverso una attenta riflessione intorno al tema educativo è possibile intravedere la saldatura tra filosofia politica, ermeneutica e storia della filosofia» (Altini, 2000, p. 200). El segon, en un estudi dedicat a les herències straussianes d'Allan Bloom, comenta el següent, a raó de la preocupació de Strauss per l'*educació liberal*: «el problema de la educación en general y el de la educación filosófica en particular es una de las cuestiones que atraviesan el conjunto de la obra straussiana» (Monserrat, 2004, p. 64).

reflexions sobre l'educació, a través d'una de les formes, a saber si la de més rellevància, en les que s'expressarien aquesta unitat i les principals aportacions de la seva obra. Considerant tota la seva producció com una obra platònica (Monserrat, 1991)⁷ o, el que vindria a ser el mateix, *el problema de Sòcrates* com la màxima expressió del *problema teològic-polític* i de les aportacions *hermenèutiques* de Strauss, és amb una mirada posada al seu Plató i, en general, a allò que de platònic tindria la seva obra, que intentarem localitzar l'espai i articular el sentit dels ensenyaments i investigacions sobre l'educació en el conjunt del pensament straussià⁸. En relació amb aquesta qüestió, fóra bo de fer notar que en les nostres intencions també trobem el revers de l'anterior. O sigui, que la pregunta que aquí alcem sobre *en quin sentit* els ensenyaments i les investigacions sobre l'educació s'inscriuen en el conjunt de l'obra straussiana en el que aquesta tingui de platònica, en el nostre cas, forma part, alhora, d'una exploració més àmplia que reconsideri el lloc de l'educació en la filosofia platònica, des del tractament straussià d'aquesta filosofia. Les línies que segueixen volen encabir-se en l'encara vigent esforç de renovació dels estudis platònics –per al qual l'obra de Strauss ha estat parcialment constitutiva–, fonamentalment, és clar, en allò que ateny l'educació en aquests estudis⁹. En altres paraules, aquest article vol contribuir, en darrera instància, a determinar un pla de treball en *filosofia de l'educació* en el conjunt de l'actualitat dels estudis platònics, a través de les principals contribucions que els treballs de Leo Strauss (no només els dedicats a Plató) haurien suposat per a ells.

Per fer-ho, ens endinsarem, en primer lloc, en les consideracions de Strauss sobre què és la *filosofia política* i el lloc i el sentit que aquesta ocupa en la filosofia en general, des d'un dels primers treballs que l'autor dedicà, en

- (7) Com destaquem a la nota 9, l'interès amb què a casa nostra s'ha orientat l'estudi de Leo Strauss forma part de la tasca de renovació dels estudis platònics. De resultes de l'interès en Strauss per aquesta tasca de renovació, a més de Monserrat (1991), trobem Sales i Monserrat (1991), com també traduccions d'alguns dels seus textos, com ara *La ciutat i l'home* (Strauss, 2001), a cura de J. Galí i J. Monserrat (Barcelona, Barcelonense d'Edicions, 2001); «Sobre una nova interpretació de la filosofia política de Plató», a cura de J. Monserrat i V. Olivares (*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 13, 2001, pp. 49-76); el recull *¿Progreso o retorno?*, a cura de J. M. Esquirol (Barcelona, Paidós, 2004) o, darrerament publicat, *El problema de Sòcrates*, a cura de J. Monserrat i V. Olivares (Barcelona, Barcelonense d'Edicions, 2006).
- (8) Walter Nicgorski ens fa notar que ambdós discursos sobre l'educació se situen en el moment que l'obra de Strauss s'ha centrat definitivament en l'estudi de la figura de Sòcrates (Nicgorski, 1985, p. 237).
- (9) Per a la tasca de renovació dels estudis platònics, l'obra de Strauss es va constituir i representa encara una de les fonts metodològiques a través de les quals s'han pogut prendre en consideració alguns dels abusos i les tergiversacions amb que la tradició hermenèutica s'ha apropiat a Plató. Tant pel que fa al caràcter literari amb què se'ns presenten els escrits de Plató (això és, tenir en compte que escollí els diàlegs com a forma d'expressió) com al caràcter dels ensenyaments continguts o assenyalats en ells (això és, com en resulta d'Al-Farabi, que la filosofia platònica és *essencialment* política), les notes de Strauss al respecte han resultat, en part, constitutives de bona part dels estudis platònics presents, i en especial, del projecte del grup de recerca Hermenèutica i Platonisme, de la Universitat de Barcelona, i la Societat Catalana de Filosofia, filial de l'Institut d'Estudis Catalans. Vegeu Monserrat (2002), González (1999) i Press (1996). El nostre esforç de situar l'educació en el marc dels estudis platònics, ha quedat manifest en Pascual (2006).

algun sentit, a Plató. A continuació, a partir dels treballs de Strauss dedicats a l'*art d'escriure* i l'*educació liberal*, procedirem a examinar amb més deteniment el lloc que quedaria reservat a l'educació en la *filosofia política*, en general i, en especial, en la platònica, en el sentit que l'haurèm considerada en el primer apartat.

La filosofia política com a 'filosofia primera'

A priori, si considerem l'educació una qüestió política, una qüestió que, alhora, s'inscriu en i és constitutiva del viure en societat, el lloc que la reflexió reposada sobre ella tingui en la filosofia en general dependrà en bona mesura del lloc i el sentit que la *filosofia política* tingui en la filosofia en general. Unes paraules pronunciades a l'inici d'una sèrie de conferències lliurades per Strauss, precisament, sota el títol «What is political philosophy?», ens poden servir, malgrat no ens parlin explícitament de Plató, d'aproximació simple i, per tant, introductòria al lloc i el sentit que l'autor donaria a la *filosofia política* en la filosofia en general:

«En l'expressió 'filosofia política', 'filosofia' indica la forma del tractament: un tractament el qual, alhora, va a l'arrel i és comprensiu; 'política' indica, alhora, el tema i la funció: la filosofia política tracta amb qüestions d'una manera rellevant per a la vida política; per tant, el seu tema ha de ser idèntic a l'objectiu, al darrer objectiu de l'acció política.» (Strauss, 1988a, p. 10; traducció nostra).

Si atenem el sentit amb què Strauss, amb aquesta cita, ens brinda sobre què vulgui dir l'expressió «filosofia política», sembla prou evident que, en general avui, quan estudiem la *filosofia política* d'un autor, sigui quin sigui –inclòs Plató–, ens limitem a atendre al (a) *tractament filosòfic* que aquest realitza de les *qüestions polítiques*, desatenent (b) la *funció política* que la seva filosofia pugui o hagi volgut desenvolupar en societat. Siguin quin sigui el caràcter d'aquesta *funció*, sembla que, des de la Il·lustració, lectors i autors, en general, ho hem deixat de considerar un problema. Ja veurem, més endavant, per quina raó. Ara, però, limitem-nos a notar que, mentre aquesta purga de les *funcions* (els papers, les presències) que la filosofia desenvolupa o pugui desenvolupar en societat és una reducció tolerable quan ens adrecem a l'estudi d'autors moderns, segons Strauss, aquesta mateixa reducció seria intolerable per a la interpretació de les obres d'autors clàssics, ja que malmet i tergiversa el contingut dels seus ensenyaments i investigacions –que contindrien pel que fa a la *filosofia política* tan (a) com (b). Strauss reconsiderarà el lloc i el sentit de la *filosofia política* en la filosofia clàssica en general, i en particular en la filosofia platònica, posant atenció al segon sentit del mot «polític» (la *funció política* de la filosofia), en unitat amb el primer (l'objecte d'estudi de la filosofia de les coses polítiques), cosa que podrà esmenar, segons l'*scholar* alemany, algunes negligències interpretatives comeses amb aquests autors. Com hem avançat, de la possibilitat de reconsideració, i de resultes d'algunes d'aquestes negligències, n'ha pres bona nota i n'ha intentat posar remei la renovació

dels estudis platònics, i cal prendre també bona nota d'aquesta reconsideració si també volem reconsiderar el lloc i el sentit en la filosofia platònica de qualsevol dels ensenyaments que atenyin les coses polítiques, com és el cas de l'educació, en el marc de l'actualitat dels estudis platònics¹⁰. Per aquesta raó, ens volem ocupar a continuació de la descoberta de Strauss sobre el lloc i el sentit essencial de la *filosofia política* –això és, en el sentit ple i complet de la locució «filosofia política» que conté tan (a) com (b)– en la filosofia platònica, perquè, fora dels nostres interessos particulars, sembla que el que Leo Strauss entendria per *filosofia política* ho entengué, sense cap mena de dubte, almenys arran de la dècada dels trenta, gràcies a Plató.

Al tocant dels anys trenta, immerss completament en l'estudi del *problema teològic-polític*¹¹, l'obra de Leo Strauss albirava un gir definitiu cap a la filosofia (política) platònica. Tot estudiant la profetologia i la filosofia de la llei divina del pensament jueu medieval, Leo Strauss, sota la indicació d'Avicena, reconeixera Plató i, més concretament, *Les lleis*, com la font principal a partir de la qual s'hauria nodrit la ciència política de Maimònides¹². Des que Strauss descobreix la inspiració platònica de l'obra de Maimònides, l'interès de l'*scho-lar* alemany pel filòsof atenenc només farà que augmentar, i es consolidarà

- (10) Considerem, en general, en l'estudi dels diàlegs platònics dues maneres ben distintes (al menys com són escatides tradicionalment) de considerar l'educació com a qüestió pròpia dels ensenyaments o investigacions continguts en ells. D'una banda, trobaríem allò que podríem anomenar la consideració sobre la *filosofia política de l'educació*, continguda, principalment, en alguns discursos dels diferents personatges de *Les lleis* i *La república*, i que es correspondria amb una manera d'entendre la *filosofia política* com quedaria continguda en la nostra (a). Aquests ensenyaments tindrien a veure amb una teoria dels sistemes educatius, una teoria de la legislació i la política educativa, suposadament atribuïda a Plató, que en la modernitat ha estat rebutjada, en el millor dels casos, per elitista, en el pitjor, per totalitària. D'altra banda, trobem considerat allò que podríem anomenar l'*educació filosòfica* representada pel fer socràtic, i el qual es correspondria amb una manera d'entendre la *filosofia política* com quedaria continguda en la nostra (b). A diferència de la primera consideració, d'aquesta es desprendria un cert enlluernament modern amb la figura del Sòcrates dels anomenats *diàlegs socràtics*. De com s'articulen ambdós ensenyaments en el pensament de Plató, ben poca cosa, més aviat no s'articulen, sinó que, segons la tradició que prenen els diàlegs des del paradigma evolutiu, corresponen a etapes diferents en el seu recorregut intel·lectual, que no tenen per què prendre un sentit unitari o de conjunt. Tanmateix, que les maneres en les que la crítica considera que ens apareixen les reflexions sobre l'educació, ens apareguin de manera degudament parcel·lades a través de diferents grups de diàlegs segons l'evolució intel·lectual de Plató, i no ens apareguin simultàniament imbrincades a través de tot el *Corpus Platònic*, és quelcom que hauríem de reconsiderar, tot revisant la unitat de (a) i (b) quan ens remetem a la filosofia política de Plató.
- (11) Aleshores Strauss es trobava immers en l'estudi de la profetologia i la filosofia de la llei divina del pensament jueu medieval. Hi havia arribat a la recerca de l'ortodòxia religiosa com a alternativa al fracàs de les solucions modernes al problema jueu (aquestes són l'assimilacionisme, les diferents formes de sionisme i la neo-ortodòxia teològica), i volent tractar el *problema teològic-polític* des de la seva confrontació natural, que és la de la crítica de la religió de la filosofia política moderna –Spinoza i Hobbes– amb la profetologia i la filosofia de la llei divina del pensament jueu medieval –Maimònides. Vegeu el seu text "Preface to Spinoza's Critique of religion", a Strauss, 1995.
- (12) Consulteu els textos «La Philosophie et la Loi. Contributions à la compréhension de Maïmonide et de ses devanciers» i «Quelques Remarques sur la Science Politique de Maïmonide et de Fârâbî» a Strauss, 1988b (p. 132 i p. 144, respectivament), i Strauss (1952, p. 10).

definitivament en el segon lustre de la dècada dels trenta¹³. Des d'aleshores, Strauss converteix Plató en la clau interpretativa de la profetologia i filosofia de la llei divina medieval (musulmana i jueva), a les quals atribueix una dimensió eminentment política. Però no només això, sinó que alhora veurà la seva interpretació de la filosofia platònica profundament i definitivament marcada per la manera com un dels representants de la profetologia i filosofia de la llei divina medieval, Al-Farabi, hauria llegit al filòsof atenenc; fins al punt que el Plató de Strauss esdevindrà en bona mesura el Plató del *falasifa*¹⁴.

De l'estudi de Strauss sobre el Plató d'Al-Farabi, ens voldríem aturar en l'anàlisi que Strauss realitza de la consideració farabiana de la filosofia de Plató com a *essencialment* política, per la incidència que creiem que aquesta qüestió té en Strauss a l'hora de pensar i presentar el lloc i el sentit de la *filosofia política* en la filosofia platònica, en particular, i en la filosofia clàssica, en general, com a part de la seva exploració a l'entorn del *problema teològico-polític*. Strauss, en el «Farabi's Plato»¹⁵, obre l'anàlisi d'aquesta qüestió enfrontant-se a l'ambigüitat d'Al-Farabi en l'expressió «filosofia de Plató» (p. 20). D'una banda, Al-Farabi qualifica d'*essencialment* política la filosofia de Plató en determinar la felicitat i la relació de la filosofia amb ella com el seu objecte principal. De l'altra, Al-Farabi, en la seva anàlisi del tractament platònic del caràcter *essencial* de la filosofia, quan es vol determinar la relació d'aquesta amb la felicitat, resta lluny de reduir-la a l'estudi de les coses polítiques (p. 21). La primera aproximació interpretativa que ens presenta Strauss de la proposició d'Al-Farabi resulta fallida. I és la següent. Si entenem «filosofia política» com la dedicació específica de la filosofia a l'*estudi de les coses polítiques*, el Plató d'Al-Farabi queda lluny de reduir la filosofia a l'estudi d'elles, ja que defineix la filosofia com l'art teòric que constitueix la ciència de l'essència de tots els éssers (p. 24). La segona aproximació interpretativa sembla comprendre allò que Al-Farabi volia expressar afirmant que la filosofia de Plató és *essencialment* política. La filosofia, com l'ha definida Al-Farabi –com la ciència de l'essència de tots els éssers–, ha de transcendir

(13) Per veure amb més detall el trànsit de Strauss per aquestes qüestions, consulteu Brague (1989) i Tanguay (2003).

(14) Brague (1989) comenta que, de la mateixa manera que per entendre la *Guia de Perplexes* de Maimònides (Strauss, 1945, pp. 7 i ss.; Strauss, 1988b, p. 152) Strauss ens obliga a llegir Al-Farabi –en especial *Els governs polítics*, també anomenat *Els principis dels éssers*–, per entendre el Plató de Leo Strauss se'ns fa necessàriament indispensable llegir i comprendre el Plató d'Al-Farabi –en especial aquell contingut en les *Intencions de la filosofia de Plató i Aristòtil*, i que s'ocupa d'algun dels seus diàlegs (Strauss, 1945, pp. 11-12)–. A la biografia intel·lectual de Daniel Tanguay, aquest dona una rellevància a l'estudi d'Al-Farabi que abasta el tot de l'obra de Strauss, com manifesta un dels apartats del capítol central que duu per títol «Le Tournant Faribienne» (Tanguay, 2003), rellevància que podríem reconèixer donada en la nostra pròpia aproximació quan acceptem el tot de l'obra de Strauss com una obra platònica, i atribuïm a l'estudi d'Al-Farabi la descoberta de Plató per part de Strauss en relació a les qüestions que l'ocupen.

(15) Leo Strauss publicà per primera vegada el «Farabi's Plato» el 1945 al *Louis Ginzberg Jubilee Volume*. Tanmateix, uns anys més tard el reeditaria en una versió retallada i retocada per a la introducció de *Persecution and the art of writing* (Strauss, 1952). Nosaltres citarem aquí l'edició i traducció francesa.

l'esfera política per encaminar-se a la recerca sobre l'essència del Tot. Tanmateix, fruit de la seva presència en l'esfera política, però també de la seva necessitat d'autoconeixement, cal que elabori una explicació sobre perquè esdevé necessària. La filosofia no pot respondre filosòficament a aquesta qüestió sense examinar la finalitat natural de l'home que és la felicitat. Aquesta qüestió, la de la felicitat de l'home, es manifesta com una manera de materialitzar la pregunta al voltant de quina és la bona manera de viure –pregunta central de la filosofia moral i política. És així com la filosofia de Plató –almenys pel que fa als seus diàlegs– es manifesta a Al-Farabi com a *essencialment* política (pp. 26 i ss). Es manifesta com a *essencialment* política des que està dedicada, sí, a l'*estudi de les coses polítiques* (a), però en íntima unitat amb la *funció política* més alta de la filosofia (b), o sigui, des que està dedicada a la felicitat (a) alhora que a la filosofia, com aquella ciència i manera de viure la qual ella i només ella esdevé motiu de la felicitat (b).

No obstant, encara n'hi ha més. Strauss va una mica més enllà a l'hora de considerar el lloc i el sentit que la *filosofia política* té en la filosofia platònica. La filosofia de Plató no és només política *essencialment*, sinó que també ho és, o ho és en tant que necessita ser-ho, *primerament* («*strictement préliminiers*», Strauss, 1945, p. 27)¹⁶. Strauss ens farà suposar que si la filosofia de Plató es manifesta *essencialment* política és, en algun sentit, pel fet que les qüestions polítiques, així enteses, esdevenen *primeres* per a la filosofia, pel fet que la filosofia política és *filosofia primera*¹⁷. Strauss ens farà notar que aquest tomb de la filosofia que la fa política, el tomb que fa a la filosofia considerar la seva necessitat com a ciència i manera de viure que és motiu de la felicitat, és *primer*, en tant que urgent. Ens expliquem, identificar la filosofia com l'única ciència i manera de viure –que transcendeix la política– que condueix, si no s'identifica, amb la perfecció i la felicitat humana, obre a la filosofia un conflicte amb la comunitat política en la que queda inscrita, amb les opinions generalment acceptades sobre la felicitat i les maneres de viure que diuen contribuir-hi –fins i tot, quan la filosofia, a través del seu govern, es presenti com engendradora de la felicitat a la resta dels homes (Strauss, 1945, p. 55) la filosofia restarà incapacitada per convèncer els homes que només

(16) A més d'un pot estranyar, ens diu Strauss, que caracteritzem com a *primera* la filosofia política, quan per tothom és sabut que la filosofia natural, o sigui, la filosofia pròpiament dita, la investigació sobre els principis (els *arkhai*) de totes les coses, és cronològicament més antiga que la filosofia política. La filosofia dels anomenats pre-socràtics, com la del Sócrates aristofànic de *Les Bromes* o com la dels joves Sócrates indicats en el *Fedó* de Plató (96a i ss) o en el *Convit* (6, 6-8) i l'*Econòmic* (6, 13-17 i 11, 1-6) de Xenofont, no comença pas per ser política, sinó per estar dedicada a l'estudi de la naturalesa, de la *physis* (Strauss, 2006, pp. 30-31). No és sinó a la figura de Sócrates que generalment ens mostren Plató i Xenofont, com també d'altres autors dels anomenats *logoi sokratikoi*, a la que s'atribueix la fundació de la *filosofia política*, però aquesta figura vindria després (Strauss, 1992, p. 120; 2000, p. 39). Veurem, però, que Strauss no es refereix amb «primera» com a històricament primera.

(17) Strauss dedica bona part del seu posterior 'On Classical Political Philosophy' a considerar en quin sentit en la filosofia clàssica les qüestions polítiques esdevenen primeres per a la filosofia (Strauss, 1988a, pp. 78-94). Vegeu també el treball d'Emmanuel Cattin explícitament dedicat a aquesta qüestió i de qui prenem l'expressió (Cattin, 2001, pp. 41-58).

ella i el seu govern condueixen a la felicitat¹⁸. Resoldre aquest conflicte, si més no evitar-lo, resulta de màxima necessitat i urgència per a la pròpia possibilitat de la filosofia; resulta de vida o mort, i és en aquest sentit que és *primer* per a la filosofia pensar-se com una manera de viure especial –en tant que millor manera de viure– entre d'altres maneres de viure la convivència amb les quals pot resultar un greu problema, com ho demostraria la pròpia sort de Sòcrates (Strauss, 1945, pp. 63 i ss.)¹⁹.

Aquest conflicte, al que la filosofia es veu exposada per natura, és el que fa de la filosofia, *primerament*, *filosofia política* en tant que exigeix, d'una banda, l'autoconsciència i la justificació racional davant d'altres alternatives de resposta a la pregunta sobre quina és la bona vida. D'altra banda, també exigeix, de manera encara més urgent, el que podríem anomenar una filosofia de la política *filosòfica* que vetlli per la defensa política de la filosofia respecte d'altres maneres de viure (polítiques) amb les quals l'harmonia és altament difícil, si no impossible²⁰. D'aquesta última exigència filosòfica s'espera també que en resulti la possibilitat d'una filosofia *política* (avui diríem *políticament correcta*), o sigui, d'una manera d'estar en públic, d'una *funció*, d'un paper de la filosofia (indirecta, dissolta) –el que Strauss anomenarà *la manera de Plató*, a mig camí entre *la manera de Sòcrates* (la de la intransigència

(18) Vegin l'atenció posada per Strauss en la qüestió de la impossibilitat de persuasió de la filosofia sobre el poble per governar, o de la possibilitat de la ciutat perfecta, en el comentari de Strauss sobre *La República* a *El problema de Sòcrates* (Strauss, 2006, pp. 103 i ss.) i a *La ciutat i l'home* (Strauss, 2001, pp. 161 i ss.).

(19) Observem que més enllà de la interpretació de Plató que fa Al-Farabi, Strauss ens fa notar aquesta qüestió a través de les precaucions que el mateix Al-Farabi ha de prendre a l'hora de comunicar per escrit els ensenyaments propis de Plató (Strauss, 1945, pp. 53 i ss.). A més, al nostre parer, tot *El problema de Sòcrates* vol ser també, en algun sentit, una narració a través de les fonts socràtiques del tomb polític al qual es veu avesada la filosofia com a manera de viure, com la millor manera de viure. Així ho ha vist Heinrich Meier qui tracta aquesta qüestió, fonamentalment, des de l'argument que, en el *El problema de Sòcrates*, desencadena la consideració de la figura de Sòcrates en la comèdia aristofànica (Meier, 2006, pp. 91-111). Fora de Strauss, entre els estudiosos de l'antiguitat clàssica, l'obra de Pierre Hadot ha estat especialment dedicada a aquesta qüestió, tant a la filosofia com a manera de viure, com al seu caràcter *atòpic* (recordem que en grec *atopós* significa fora de lloc). Precisament, en un dels seus textos, fa imatge de la problemàtica política vinculada a l'*atopia* de vida la filosòfica. «[Al filòsof] No se sap com classificar-lo perquè no és ni un savi ni un home com els altres. Sap que l'estat normal, l'estat natural dels homes, hauria de ser la saviesa, perquè aquesta no és altra cosa que la visió de les coses tal com són, la visió del cosmos tal com és a la llum de la raó, i aquesta no és altra cosa que la manera de ser i de viure que hauria de correspondre a aquesta visió. Però el filòsof sap que aquesta saviesa és un ideal i gairebé inaccessible. Per a un home com aquest, la vida quotidiana tal com està organitzada i és viscuda pels altres homes, ha d'aparèixer necessàriament com a anormal, com un estat de follia, d'inconsciència, d'ignorància de la realitat. I, tanmateix, bé li cal viure aquesta vida de cada dia, en la qual se sent estrany. I és precisament en aquesta vida quotidiana que haurà de malpar per tenir aquella forma de vida que resulta completament estranya a la vida de cada dia. D'aquesta manera, hi haurà un conflicte perpetu entre la temptativa del filòsof de veure les coses com apareixen des del punt de vista de la naturalesa universal i la visió convencional de les coses, damunt la qual reposa la societat humana, un conflicte entre la vida que caldria viure i els costums i convencions de la vida quotidiana» (Hadot, 2003, p. 151).

20 Aprofitem unes paraules de Heinrich Meier sobre el problema *teològic-polític* per fer evident que la consideració de Strauss de la filosofia política com a filosofia primera, com l'acabem de delimitar a través de la seva lectura del Plató d'Al-Farabi, és al cor mateix, és la unitat mateixa

moral en favor de la justícia i la veritat) i *la manera de Trasímac* (la de l'acceptació i l'acord sense reserves amb les opinions del *demos*)–, que eviti l'hostilitat fatal de la comunitat política envers ella, que eviti la sort de Sòcrates, permetent tant la supervivència de la filosofia com, al seu temps, una influència positiva vers la comunitat política que possibiliti el progressiu ennobliment de les seves formes de vida, qui sap si fins a ser convertides en la millor manera de viure –la de la ciutat perfecta, la que és regida per la filosofia (Strauss, 1945, pp. 66-68)²¹.

Fins aquí, doncs, el «Farabi's Plato» de Strauss ens permet contemplar allò que avançàvem a l'inici d'aquest apartat: la reconsideració del lloc i el sentit essencial i primer de la filosofia política en la filosofia platònica, atenent el sentit complet de la locució «filosofia política», és a dir, atenent la unitat del tema que aborda i la finalitat i funció última que persegueix i desenvolupa, dedicada, com hem vist, a la felicitat (a) i aquella ciència i manera de viure la qual ella i només ella esdevé motiu de la felicitat (b). Fora d'això, Strauss ens deixa entreveure també aquí, encara que sense gaire exhaustivitat, quin seria el caràcter d'aquesta funció. Al «Farabi's Plato», el caràcter d'aquesta funció política o finalitat pública de la filosofia –de la qual, segons l'Al-Farabi de Strauss, Plató en seria mestre per excel·lència–, se'ns apunta ja, sense emprar el mot, sota l'aparença d'alguna mena d'educació que consisteix en la substitució gradual de les opinions generalment acceptades per la veritat o per l'aproximació a ella (Strauss, 1945, pp. 67-68)²², i fent ús molt sovint del caràcter general de les produccions literàries dels filòsofs les quals quedarien determinades per la pròpia funció (Strauss, 1945, pp. 69). Si bé és cert que aquest text d'Strauss no va més enllà, aquestes notes ens empenyen a explorar, en altres textos seus, la qüestió del caràcter de la funció política de la filosofia, i del seu fer-se present exercint-la, en el que amb ella hi pugui tenir a veure l'educació i algun dels recursos comunicatius al seu servei. Ens en donen peu tot exhortant-nos a seguir aquestes qüestions aquí anotades a través del que ell mateix ens ensenyà simultàniament o més tard sobre l'*art d'escriure* i l'*educació liberal*, també amb la mirada parcialment posada en Plató, i mantenint la seva preocupació sobre el problema de la relació entre la filosofia i la comunitat política.

de l'obra de l'*scholar* alemany com ha estat considerada per la crítica, o sigui, en el marc del problema teològico-polític: «Leo Strauss found his task in the recovery of political philosophy, and, like no other philosopher of the twentieth century, he engaged in the confrontation with the challenge of revelation. Both are immediately bound together: the grounding of political philosophy and the confrontation with faith in revelation are two sides of one and the same endeavor. What is at issue in both is the rational justification and the political defense of philosophical life. For this issue, Strauss introduced the concept of the theologico-political problem» (Meier, 2006, p. xi; la cursiva és nostra).

(21) En continuïtat amb la nota 17, vegeu Strauss, 2000 i 2006.

(22) Fem notar que Strauss ens diu també, en una altra banda, que la filosofia política presentaria l'objectiu de substituir progressivament el coneixement parcial o les opinions pel coneixement, pròpiament dit, o per la veritat de totes les coses (Strauss, 1988a, p. 11).

A la recerca de la funció de la filosofia en la ciutat I: L'art d'escriure o les condicions de possibilitat per a una filosofia política

Una de les més cèlebres obres de Leo Strauss, *Persecution and the art of writing*²³, publicada el 1952, representa el necessari suplement als treballs de la dècada dels trenta dedicats a l'estudi de la profetologia i filosofia de la llei divina en el pensament jueu i musulmà medieval que, com hem vist, conduïren Strauss a prendre cura del problema *essencial* de la relació entre la filosofia i la comunitat política, i de resultes a reconsiderar el lloc i el sentit de la *filosofia política* en la filosofia clàssica, en general, i en el pensament de Plató, en particular. Com indicaria Strauss de bona entrada en el seu prefaci, el recull d'articles d'aquella edició versaria sobre el problema comú de la relació entre la filosofia i la política (Strauss, 1952, p. 6), problema davant el qual, com deixàvem entreveure en un inici, la modernitat hauria romàs cega o hauria desconsiderat per superat (pp. 7-8). Strauss l'hauria redescobert, com veïem més amunt, tot estudiant la filosofia musulmana i jueva medieval, en especial Al-Farabi i Maimònides, doncs l'estat precari en què la filosofia hauria viscut en el seu temps ho hauria facilitat. Però ell mateix assenyalaria, de nou prenent la veu d'Al-Farabi, la ciutat grega de l'antiguitat com una de les més grans representants de l'hostilitat política vers la filosofia, hostilitat política respecte la qual Plató n'hauria sabut reeixir magistralment en benefici tant de la filosofia com de la comunitat política (p. 21).

A grans trets, la tesi de Strauss a *Persecution and the art of writing* és la següent. La filosofia com a font de lliure pensament, d'heterodòxia –fonamentalment pel que fa, com veïem, a qüestions fonamentals, com la felicitat i la vida que la proveeix– ha estat objecte de *persecució* per part de les autoritats polítiques i/o religioses en nombroses societats a través de la història. Aquest fet hauria provocat que molts dels seus representants prenguessin les corresponents precaucions a l'hora de fer presents públicament els seus pensaments, engendrant una manera particular d'escriure (això és, una manera d'estar en públic) a través de la qual escapar dels perills de la *persecució*, sense haver de renunciar a la transmissió de la veritat heterodoxa. Aquesta manera particular d'escriure estaria configurada per un conjunt de tècniques literàries a través de les quals els autors podrien mantenir ocult per a una majoria el contingut essencial del text, mentre aquest podria ser revelat a una minoria de manera esotèrica. Tenir això present suposaria, per a l'hermenèutica, la possibilitat d'accedir als veritables ensenyaments d'aquests autors.

Anem, doncs, a allò que ens ocupa, recordant, per continuar, part de les

(23) L'article 'Persecution and the art of writing' fou publicat per primera vegada el 1941 a la revista *Social Research*. Aquest text, conjuntament amb altres textos publicats també amb anterioritat sobre Al-Farabi, Maimònides, Halevi i Spinoza, formarien part d'un llibre de 1952 que dugué per títol el mateix que el de l'article esmentat (Strauss, 1952). Nosaltres citarem sobre l'edició posterior de The University of Chicago Press (1988). En castellà, vegeu *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, edició i traducció a cura d'A. Lastra (València, Edicions Alfons el Magnànim-IVEI, 1996).

notes de l'Al-Farabi de Strauss amb què tot just finalitzàvem l'apartat anterior. Strauss hi apuntava que la necessitat de la filosofia de desenvolupar una manera particular i apropiada de fer presència pública hauria determinat en bona mesura el caràcter general de les produccions literàries dels filòsofs, si més no suposem que dels filòsofs en situació de persecució (Strauss, 1945, p. 69). De la manera com se'ns presenta la qüestió de la literatura filosòfica a *Persecution and the art of writing*, podem concloure per avançat que l'*art d'escriure* representa una estratègia conformada per un conjunt de tècniques literàries destinades a fer possible una filosofia política, o sigui, d'una manera d'estar en públic de la filosofia, que evita l'hostilitat fatal de la comunitat política, permetent tant la supervivència de la filosofia, com, en segon lloc, una influència positiva vers la mateixa comunitat política²⁴.

Abans de «concloure per avançat», cal fer, però, alguns matisos importants. És ben cert que a *Persecution and the art of writing*, Strauss ens ensenya d'entrada (com quedaria plasmat en el títol) la *persecució* com el motiu que condueix a alguns filòsofs a l'ús d'aquestes estratègies comunicatives que caracteritzen la seva manera d'estar en públic a través dels seus escrits (Strauss, 1952, pp. 24-26). Tanmateix, una mica més endavant la *persecució* se'ns revela com un motiu més, que no és ni suficient –molts filòsofs, sobretot arran de la Il·lustració, han expressat amb tota franquesa els seus pensaments més íntims i fonamentals malgrat ésser objectes de situacions de *persecució* (pp. 34)–, ni necessari –altres, amb independència que fossin objecte de *persecució* o no per allò que poguessin dir, han expressat entre línies els seus ensenyaments més íntims i fonamentals (pp. 34-35). El que se'ns revela, en l'estudi de Strauss, com el motiu suficient i necessari perquè un autor faci ús de l'*art d'escriure* com a manera de fer públics els seus ensenyaments, no és la *persecució* sinó l'*educació*. Del que en pensi un autor, diu Strauss, sobre l'*educació popular* (i el que la filosofia n'ha considerat es troba, com veurem, profundament esberlat per la Il·lustració) en dependrà decisivament l'actitud que aquest prendrà sobre la discussió pública de les qüestions més importants (p. 33)²⁵.

Si es té això present, podem veure com, a diferència de la modernitat, a l'antiguitat, la filosofia no es faria gaires il·lusions sobre l'*educació popular*. Segons ens expressa Strauss en un primer moment, a l'antiguitat l'abisme que separaria els filòsofs de la multitud no filosòfica fóra considerat insalvable, i impossiblement reconduït per cap progrés a nivell educatiu. Seria, doncs, per aquesta raó que els textos escrits entre línies contindrien, bàsi-

(24) L'*art d'escriure*, com veurem, no és l'única estratègia, segons Strauss, de la qual es pot dotar la filosofia a l'hora d'expressar-se públicament; a nivell oral, la ironia, com és el cas de Sòcrates, aconsegueix també aquesta funció (Strauss, 2006, pp. 93-94; Strauss, 2000, pp. 85-88). En aquests passatges, i en d'altres de l'obra de Strauss, la ironia Socràtica ens apareix de la mà dels comentaris de l'autor sobre l'*art d'escriure*, sigui de Plató, sigui de Xenofont.

(25) Carlo Altini i Jean-Pierre Cavaillé coincideixen en valorar que en l'obra de Strauss és l'educació i no la persecució l'element determinant del caràcter de la literatura filosòfica (Altini, 2000; Cavaillé, 2005, pp. 39-66).

cament, dos tipus d'ensenyament, un de popular de caràcter edificant per a la majoria (exotèric) i un de filosòfic que apuntaria als temes més importants (esotèric) (p. 34). Tanmateix, en un segon moment, Strauss realitza un matís que modera l'afirmació anterior i que resulta cabdal, al nostre parer, per entendre el lloc i el sentit que de debò donaria l'autor a l'*educació* en la filosofia política *com a filosofia primera* (o sigui, també, en la filosofia política), i com a conseqüència, en la filosofia platònica. Strauss reconeix que aquesta literatura, que representa les condicions d'una certa manera d'estar en públic de la filosofia, no va adreçada a la majoria dels no filòsofs però tampoc no va adreçada als filòsofs adults, sinó que a qui va adreçada és a tots aquells jovencells que podrien esdevenir filòsofs. Aquest tipus de literatura es dirigeix als filòsofs potencials, acomplint una *funció* de caràcter ben similar a la que les darreres notes del nostre comentari de l'Al-farabi de Strauss li suposaven a la filosofia (Strauss, 1945, pp. 67-68): la de conduir-los progressivament de les veritats populars, les quals són indispensables per als propòsits polítics, a la veritat purament teòrica (Strauss, 1952, p. 36). Aquest tipus de literatura gràcies a la pròpia configuració tècnica del text, que presenta reptes al lector (a nivell de contradiccions, indicacions a altres qüestions no presents i altres jocs literaris), permetria ascendir d'un nivell (el de la veritat popular) a un altre (el de la veritat purament teòrica) a través de l'estudi²⁶; ascensió que representa, alhora, el camí per a la realització de la doble *funció política* de la filosofia: la supervivència de la filosofia i el progressiu ennoblement de les formes de vida de la comunitat política, qui sap si fins la millor manera de viure, qui sap si fins a la ciutat perfecta. Aquesta *funció política* de la filosofia, que es fa possible a través de l'*art d'escriure*, es manifesta al final de *Persecution and the art of writing* –ja de manera explícita–, més enllà del servei de defensa que faci en situacions de *persecució*, i per tant, tant en societats liberals com en societats no liberals, com a *funció educativa* (p. 37).

Abans de prosseguir amb l'exploració sobre la naturalesa d'aquesta *funció educativa* de la filosofia a través dels textos de Strauss –que és de fet la primera finalitat d'aquest paper–, fem cap per un moment a Plató, per veure com es manifestaria, segons Strauss, en la seva màxima expressió, l'*art d'escriure* a través del qual es fa possible aquesta *funció política* de la filosofia. Strauss ens avançava ja en el seu Al-Farabi, com hem apuntat en més d'una ocasió, que Plató hauria estat el mestre per excel·lència a l'hora de donar una presència pública reeixida a la filosofia. Segons Strauss, és la *literatura* platònica la que proveeix aquesta presència pública reeixida a la filosofia. I és que la *literatura* platònica se'ns mostraria en Strauss com el paradigma de l'*art d'escriure* i, per tant, de les *funcions* educatives que acompliria aquesta manera d'estar de la filosofia en la comunitat política.

(26) En un altre text, Strauss ens fa notar que en aquests escrits, no hi ha només dos nivells, sinó un nombre infinit d'ensenyaments que van des de la inadequació amb la qual comença el novell a l'apropiada comprensió de la qual només podria gaudir el perfectament preparat estudiant (Strauss, 1989, p. 67).

Plató, com molts antics, hauria assumit que determinades doctrines (especialment les més serioses) no seria útil ni saludable que fossin comunicades de manera indiscriminada a tothom, sinó que només ho seria per aquells capaços i desitjosos de descobrir-les. Per l'atenenc, aquestes doctrines no podrien fer presència pública de la mateixa manera en què ho farien d'altres ensenyaments; la veritat filosòfica no podria ser transmesa a tothom o, si més no, no a tothom de la mateixa manera, ja que no seria saludable ni per al manteniment i la conservació d'allò que es fa necessari políticament, ni per al propi exercici filosòfic (Strauss, 2001b, p. 64)²⁷. En altres paraules, perquè posaria en perill les formes de vida de la comunitat política i la seva possibilitat de tendir vers una de millor, així com també amenaçaria la millor d'elles, la filosofia. Fóra a rel d'aquests ensenyaments que, pel Plató de Strauss, la comunicació filosòfica hauria hagut de procurar un control d'accés gradual al coneixement de la veritat teòrica determinat per la disponibilitat i la preparació de l'oient. No és propi de la filosofia sinó de la sofística no barrar el pas a la veritat (Strauss, 1989, p. 67). La comunicació filosòfica hauria de poder, com en fa imatge la ironia socràtica, dir coses diferents a gent diferent. Tanmateix, el propi Plató ens faria notar que per complir aquesta funció «els escrits són essencialment defectuosos perquè són accessibles de la mateixa manera a tots els que saben llegir, o perquè no saben davant qui cal parlar i davant qui callar, o perquè diuen les mateixes coses a tothom» (Strauss, 2000, p. 86)²⁸. Davant d'aquesta qüestió, però, Strauss assumeix que Plató no condemnaria definitivament el text escrit sinó que reconsideraria el seu caràcter a la llum del propi exercici filosòfic i de la *funció* protreptica que aquest podria exercir respecte la filosofia. La reconsideració del seu caràcter es traduiria en un *art d'escriure*, un *art d'escriure* els diàlegs, els quals esdevindrien la forma d'expressió que estaria dotada del caràcter del *bon escrit*, de l'escrit que s'apropia de la flexibilitat de la conversa, de l'escrit que no eludeix la problemàtica de la transmissió filosòfica en la ciutat. Els diàlegs platònics, segons llegeix Strauss, es proposarien dir coses diferents a gent diferent (Strauss, 2000, p. 86)²⁹, i d'aquesta manera permetrien a Plató «d'escriure sobre els temes més importants tot fent subtils al·lusions adreçades a aquells per als quals siguin suficients i, així, a no comunicar res sobre les coses més importants a la gran majoria dels seus lectors» (Strauss,

(27) Strauss fa referència particularment a la *Carta Setena* 344 c3-7 i el *Fedre* 276 d1-e3 i 277 e5 i ss. Podem qüestionar l'autenticitat de la *Carta Setena*, així com posar en dubte que en el fragment sobre la crítica de l'escriptura del *Fedre*, Plató parli en boca de Sòcrates, i en aquest sentit, podríem dir que Strauss pot estar cometent un excés hermenèutic. Strauss reconeix, d'una banda, que Plató no ens parla *explicitament* dels seus escrits, sinó dels escrits en general (Strauss, 2006, p. 92), però de l'altra, ens diu en general que si volem saber com un autor voldria ser llegit, cal que fem cap als textos en què ell ens parli de com hauríem de llegir els escrits en general o alguna obra en particular (Strauss, 1952, p. 144). Fora de les pròpies consideracions straussianes, hem de fer notar que, malgrat el dubte d'aquests fragments com autotestimoniats platònics, es mostren amb notable consonància amb els testimonis no platònics sobre la funció que perseguiria Plató amb els seus escrits (vegeu Sales, 1992).

(28) Vegeu també Strauss (2001b, p. 64) i Strauss (2006, pp. 92-93).

(29) Com comentàvem a la nota 24, destaquem com Strauss diu exactament el mateix de la ironia socràtica en la pàgina anterior d'aquest mateix treball.

2001*b*, pp. 64-65), manera a través de la qual evitaria la conflictivitat inherent amb la comunitat política ja que contindria ensenyaments amb un efecte edificant sobre la majoria³⁰, alhora que possibilitaria, no la transmissió, sinó la crida i la *preparació necessària* a través de l'estudi *per a la vida filosòfica*, com a forma d'ennobliment gradual de la comunitat política.

Els diàlegs serien, doncs, seguint a Strauss, la manera particular escollida per Plató de fer presents de manera escrita els seus ensenyaments, la seva filosofia, en la ciutat. Una manera, però, que es fa *educació* o que presenta una (doble) *funció política* principalment *educativa* dirigida, en primer lloc, a aquells jovencells que podrien esdevenir filòsofs, però que alhora no s'oblida ni es desresponsabilitza de la resta de la comunitat política. Vist així, o sigui, vist des de la reconsideració duta fins a les últimes conseqüències amb Strauss de la *filosofia política* en la filosofia platònica, aquests són el primer lloc i els primers sentits en què trobem l'educació en l'obra de Plató: el lloc (la literatura platònica, els diàlegs, i la reflexió sobre els seus trets i les seves *funcions*: caràcter literari, intencions comunicatives i recepció), el sentit (en funció del lector: *políticament* edificant i defensiu o *filosòficament* propedèutic i exhortatiu). Això pel que fa a Plató, però pel que fa al propi Strauss, això mateix, o sigui, considerar el lloc de l'educació en la qüestió literària quan als seus ulls, «l'estudi de la qüestió literària és una part de l'estudi del que és la filosofia. [...] Entesa correctament, la qüestió literària és la qüestió de la relació entre la societat i la filosofia» (Strauss, 2001*b*, pp. 64-65), suposa tenir presents les qüestions educatives al propi centre de la seva obra, el problema de la relació entre la filosofia i la societat.

A la recerca de la funció de la filosofia en la ciutat II: L'educació liberal com a filosofia política en democràcia

En l'inici del «Farabi's Plato», Leo Strauss ens avança que segons Al-Farabi la darrera qüestió que ocupà la filosofia de Plató fou la de com les ciutats del seu temps, principalment l'Atenes en crisi, podrien ser progressivament convertides en la ciutat perfecta (Strauss, 1945, p. 19). Hem pogut llegir, seguint el que l'*scholar* alemany considerava al final del comentari del Plató d'Al-Farabi, el desplegament d'aquells *avenços informatius* a través de *Persecution and the art of writing*, on tracta com el caràcter de les produccions literàries que els filòsofs haurien generat (com a formes de fer-se presents políticament) sobretot abans de la Il·lustració, haurien estat precisament modelades per aquesta dedicació a la progressiva conversió de les ciutats existents en la ciutat perfecta, procurant tant per l'ennobliment de les formes de vida de la ciutat existent com vetllant per la supervivència de la forma de vida que en permetria el seu ennoblement qui sap si fins a la consecució de la ciutat perfecta, la filosofia. Fins aquí, també hem pogut llegir com Strauss, a *Persecution and the art of writing*, a aquesta progressiva conversió de les ciutats existents en la ciutat perfecta que es proposaria la filosofia, com

(30) «Plato's exoteric teaching is identical with his 'noble lies'», a Strauss, 1989, p. 69.

a *funció política*, a través de les seves produccions literàries, li posava el nom d'*educació*, i que aquesta consistia en una mena de progressió de la mera opinió vers la veritat.

Igual que el Plató que llegeix a través d'Al-Farabi, podem dir també que l'última preocupació de Strauss, mostrada a través del tot del projecte de la seva obra, que en última instància vol salvar la filosofia en el seu temps³¹, hauria esdevingut la progressiva conversió de les ciutats existents en la ciutat perfecta. A ningú no se li escapa, com ell mateix reconeix, que Strauss es mostrà rigorosament crític amb la democràcia liberal i de masses moderna, la seva (la nostra) ciutat existent, així com les formes de pensament que la caracteritzarien. Cal recordar, però, malgrat que alguns sentin el desig de confondre-ho, que ser rigorosament crític amb quelcom o amb algú no significa pas ser l'enemic d'algú. Strauss considera que és per què som amics de la democràcia que hem de ser rigorosament crítics amb els perills amb què aquesta s'exposa a si mateixa i exposa a la humanitat, en especial a les seves possibilitats d'excel·lir (Strauss, 1959, p. 24)³². La filosofia política clàssica també fou rigorosament crítica amb la democràcia; això li ha suposat el rebuig contemporani, rebuig que ha esdevingut, però, ignorància respecte els riscos que aquest règim suposa. Les crítiques principals de la filosofia política clàssica a la democràcia foren dues: d'una banda, que fos un règim en el qual la finalitat última és la llibertat i no pas la virtut o l'excel·lència; de l'altra, que malgrat l'educació, o precisament per les exigències de l'educació, la democràcia no pogués esdevenir *en aquest món* un bon règim. A priori, la democràcia, sota el principi de la llibertat, podria permetre que l'home virtuós es desenvolupi sense ingerències que li ho impedeixin. La democràcia no inhibiria, necessàriament, la virtut, sinó que en tot cas la possibilitaria. I aquest és, doncs, el seu avantatge. Però, queda clar que aquesta no seria la qüestió per als clàssics, i tampoc per Strauss. Que la democràcia possibiliti la virtut no significa que l'asseguri o que n'asseguri l'assoliment en la majoria dels ciutadans. I en la democràcia, que és el govern de la majoria, no assegurar la virtut en la majoria dels ciutadans, significa no poder assegurar un bon govern. Que la democràcia sigui un bon govern (això significa una

(31) El tot del projecte straussià consisteix en una mena d'intent de recuperació de la filosofia a través de la història de la filosofia que permeti, d'una banda, prendre consciència de les formes del pensar pròpies de la condició moderna que no permeten realitzar una reflexió directa sobre la naturalesa de les coses, ni, en conseqüència, plantejar-se les qüestions fonamentals, i de l'altra, retornar a aquelles formes del pensar que sí que ho permetrien, però que han estat rebutjades, oblidades i enterrades pel projecte modern. Ens hem dedicat plenament a aquesta qüestió en Pascual, A. *El Retorn a la Filosofia Política Clàssica com a Alternativa a les Formes Presents del Pensar l'Educació com a Qüestió Política. Una Lectura de l'Obra de Leo Strauss*, Barcelona, Universitat Ramon Llull (treball de recerca de doctorat inèdit).

(32) El mateix Strauss també ens ho ensenya tot llegint la representació aristofànica del Sòcrates de *Les Bromes* (Strauss, 2006, pp. 31-32). Per contra, però, la discussió o el debat mediàtic a l'entorn de la influència de Leo Strauss sobre el moviment neoconservador als Estats Units, s'aferma molt sovint a la crítica de Strauss a la democràcia per fer-ne d'ell un enemic. Sobre el paper que hagi pogut tenir, o més aviat, que no hagi pogut tenir Leo Strauss en el pensament *neocon*, vegeu Luri (2006). Sobre aquesta qüestió i la de l'actitud straussiana respecte la democràcia vegeu també Lastra, Luri i Monserrat (2006).

ampliació quasi universal de l'aristocràcia) dependria, doncs, de l'educació. I les exigències referides a la riquesa i el lleure que suposa l'educació farien que no poguéssim assegurar, ni tan sols en una societat de l'abundància, una bona formació per a la majoria dels ciutadans (sinó tan sols per als homes lliures), i així el bon govern sota un règim democràtic fóra més que qüestionable, almenys per als homes (Strauss, 1960, p. 4-5)³³.

La democràcia amb la que es trobaria Strauss, malgrat ser d'un caire, a priori, ben diferent –ja que com és contemplada pel republicanisme modern presenta una connexió més estreta amb el *règim mixt* que no pas amb la democràcia pròpiament dita (Strauss, 1959, pp. 15 i ss.)– tampoc no hauria trobat una solució per al problema d'educació que a aquesta se li suposaria (Strauss, 1988a, pp. 36-37)³⁴. La ciència política moderna hauria descartat, per il·lús, l'ideal clàssic de la democràcia, segons el qual la majoria del poble governaria havent esdevingut la majoria, per no dir tots, *aristós* –els millors (Strauss, 1960, p. 4). Segons la ciència política moderna, els fets, la realitat és que no governa ni la majoria. La majoria com a massa, en tot cas, és governada per unes elits que la representen en major o menor grau. La democràcia amb què es troba Strauss, com ell la descriu, no és el govern de la massa, sinó la cultura de masses. I la cultura de masses és aquella cultura que pot ser apropiada amb les més baixes capacitats i sense gaire esforç ni dedicació. Strauss considera que la democràcia, fins i tot en el cas que la considerem una mera formalitat estructural que recobreix la cultura de masses, requereix d'unes qualitats completament diferents com la dedicació, la concentració, l'obertura i el consentiment, qualitats que només poden ser impreses en la vida democràtica a través d'una educació que versi sobre una cultura d'un tarannà completament diferent al de la cultura de masses, una *educació liberal* (p. 5). Strauss convertirà així l'*educació liberal* i la reflexió sobre ella en aquella ocupació platònica sobre l'acció filosòfica políticament necessària per a la progressiva conversió de les ciutats existents en la ciutat perfecta. Leo Strauss cerca en el seu estudi i reclam de l'*educació liberal*, una educació que tingui per finalitat contrarestar els efectes corrosius que la cultura de masses té en la democràcia –la ciutat existent. Strauss cerca una educació que permeti ascendir, si més no progressivament, de la cultura de masses a la democràcia com fou originalment entesa, una educació que permeti la fundació de l'aristocràcia en el si de la democràcia de

(33) Vegeu també Strauss (1988a, pp. 36-38). Arran de la Il·lustració, l'ideal d'una societat il·lustrada ens ha semblat més factible, en bona mesura, ja que la ciència i la tecnologia també han fet possible el pas d'una economia de l'escàs a una economia de l'abundància. Sobre el fracàs d'aquest projecte educatiu il·lustrat malgrat gaudir d'una economia de l'abundància, vegeu Bloom (1987).

(34) Vegin també Hutchins (1953). Ens interessa especialment fer notar l'obra de Hutchins, tenint present que fou ell qui, el 1948, essent *chancellor* de la Universitat de Chicago, escollí Leo Strauss per ocupar la Charles Merriam Chair of Political Science. Un cop retirat Hutchins, Leo Strauss esdevindrà el Robert Maynard Hutchins Distinguished Professor in Political Science el 1959 (el mateix any en què Strauss oferirà el primer dels seus discursos sobre l'educació). En deixar la Universitat de Chicago, Hutchins fundà el Center for the Study of Democratic Institutions, cosa que ens hauria d'ajudar a menysprear les possibles suspicàcies generades a l'entorn d'ambdós pel que faria al seu posicionament sobre la democràcia.

masses, que s'encamini vers l'aristocràcia universal –la ciutat perfecta (p. 5). Però en què consisteix l'*educació liberal*? Exactament, com repercuteix en la vida política, en general, i en la democràtica, en concret? En quina mesura depèn de la filosofia i de les seves produccions?

Si atenem, com fa Strauss, el significat originari del mot «liberal», l'*educació liberal* representa l'educació dels homes lliures, l'educació a través de la qual els homes lliures poden esdevenir gentilhomes. Els gentilhomes són aquells que dediquen la seva vida (fruit, en bona mesura, de la riquesa i, en conseqüència, de l'oci del que gaudeixen) a aquelles qüestions de la més alta importància: el bon ordre de l'ànima i de la ciutat; i els qui per aquesta raó esdevenen els potencials dirigents de la comunitat política (Strauss, 1959, pp. 10-11). Tanmateix, per captar el significat d'«educació liberal», Strauss ens fa atendre també el significat originari del mot «educació». El mot grec per educació és *paideia*, el qual presenta una connotació semàntica lligada al món infantojuvenil i al món del joc. Prenent tots dos, Strauss definirà l'*educació liberal* com l'anticipació jugada, i per tant destinada als joves, de la vida dedicada a les qüestions de primer ordre per a la ciutat (la política) i l'home (la filosofia), o el que és el mateix, *la propedèutica necessària tant per a la vida política com per a la vida filosòfica* (p. 11).

Però en què consisteix aquesta anticipació la qual prepararia per a la vida política i la vida filosòfica? Segons Strauss, l'*educació liberal* consisteix en l'exercitació de les facultats humanes de l'esperit³⁵, a través d'aquella substància de la qual l'esperit es nodreix o amb la qual es conrea, que no és altra que la *Cultura*. L'*educació liberal* és, per tant, el *cultiu* de l'esperit humà (Strauss, 1960, p. 3). A ningú no se li escapa que, per a Strauss, la màxima expressió de l'esperit humà la trobem en els filòsofs (ell diria «en els més grans esperits»); a ningú no se li escapa que és la filosofia l'activitat a través de la qual podem dur a la màxima expressió el desenvolupament de les facultats de l'esperit, i que per tant, la filosofia, en presentar els mateixos objectius que l'*educació liberal*, en avançar en una mateixa direcció³⁶,

(35) Traduïm per «esperit» el «mind» anglès emprat per Strauss.

(36) Walter Nicgorski reconeix que, per Strauss, «Liberal education is in the same line or 'quest' toward the goal of philosophy». Amb la cursiva sobre el *toward* entenem que tracta d'emfasitzar, malgrat la continuïtat, la no identificació, la distància, a la qual un moment abans fèiem referència, entre *educació liberal* i filosofia a seques, fins i tot entre *educació liberal* i *educació filosòfica*, i assenyalat aquesta relació tan sols com a propedèutica que s'estableix d'una –educació liberal– amb l'altra –vida filosòfica– (Nicgorski, 1985, p. 235). D'altra banda, Carlo Altini considerarà que «la filosofia è *educazione liberale* nel senso più elevato, è educazione alla perfezione dell'uomo, proprio perché la filosofia, nel suo essere ricerca de la saggezza, è contemporaneamente *virtù e felicità*» (Altini, 2000, p. 211). Si emfasitzéssim «nel senso piú elevato», creiem que podríem dir el mateix d'Altini que de Nicgorski. Les seves consideracions semblen estar d'acord amb Strauss, perquè també manté la tensió entre continuïtat i ruptura o distància entre nivells d'ensenyament filosòfic (exotèric-esotèric) o funcions de l'*educació liberal* (propedèutica política-propedèutica filosòfica), ja que malgrat que en la filosofia educativa (en l'ensenyament esotèric) ja hi pugui haver quelcom d'*educació filosòfica* (d'autèntic ensenyament) sense la qual seria impossible el progressiu ascens vers la veritat, Strauss considera que l'actitud filosòfica pròpiament dita, que es fa necessària per accedir a l'ensenyament autèntic, suposa una ruptura radical amb l'actitud política pròpiament dita (Strauss, 1989, p. 68).

podria exercir la seva *funció política* a través d'aquesta. Tanmateix, aquest raonament que encaixa perfectament pel que fa a l'*educació liberal com a preparació per a la vida filosòfica*, no encaixaria tan bé pel que fa a l'*educació liberal entesa com a preparació per a la vida política*. Strauss ens torna a recordar que els darrers objectius de la vida filosòfica i la vida política (en la seva facticitat) s'exclouen mútuament, que hi ha un problema *essencial* en la relació entre la filosofia i la ciutat, i que per tant, resulta complicat fer de les finalitats últimes de la vida filosòfica les finalitats de la *preparació per a la vida política*. La virtut política no es correspon d'entrada amb la virtut filosòfica (Strauss, 1959, pp. 13-15)³⁷. Per tant, com a mínim, si la filosofia vol fer, com farà, en Strauss, de rectora de l'*educació liberal*, en les dues dimensions que presenta, caldrà que ho faci començant *primer* per allò que no és propi de la vida filosòfica sinó de la vida política, caldrà que ho faci fent-se filosofia *política*. En altres paraules, la tasca educativa de la filosofia vers la ciutat, per a ser pedagògicament efectiva, cal que es presenti de manera mediada, dissolta o, fins i tot, impròpia (p. 15) i això significa, que parteixi *inicialment* d'allò polític, i que renunciï almenys, d'entrada, a allò que ho transcedeix (la filosofia, com a ciència dedicada a l'essència de tots els éssers)³⁸, malgrat que amb posterioritat es mantingui prudentment al llindar que limita l'exploració i l'acció en una esfera (la política) amb l'exploració de l'altra en què la primera esfera queda continguda (el Tot)³⁹, llindar sense el qual seria impossible que la filosofia, també, *funcionés* a la ciutat exercint el seu paper d'*educació liberal*, entesa, al seu temps, com a *exhortació i preparació per a la vida filosòfica*.

(37) Carlo Altini fa notar aquesta distinció, a l'ombra del problema teològic-polític, pel que se'n desprèn respecte l'educació, des del comentari de Strauss a les notes de *Les lleis sobre els simposis* atenencs. Altini també hi fa cap atenent al comentari de Strauss a la conversa entre Sòcrates i Isòmac a l'*Econòmic* de Xenofont (Altini, 2000, pp. 171-183, 214-218).

(38) Nicgorski assenyalava la necessitat de la filosofia que l'*educació liberal* generi més confiança que no pas la que genera la filosofia en ella mateixa, com ens la mostrava Al-Farabi, de manera que aquesta pugui tenir l'impacte en la societat del que la filosofia a seques n'està privada. Aquesta major generació de confiança de l'*educació liberal* tindrà a veure, segons la seva lectura de Strauss, amb una aproximació a les coses que són primeres per a la vida política, malgrat no ho siguin per a la filosofia (Nicgorski, 1985, pp. 235-236, 238).

(39) Si Sòcrates ha esdevingut el fundador de la filosofia política, ha estat gràcies a que ha pogut comprendre l'*heterogeneïtat noètica*, la diferència essencial entre les coses polítiques i les que no ho són, els seus límits. Reconeixer els seus límits permetrà al Sòcrates de Plató i al de Xenofont reconèixer dues maneres de viure, la política i, aquella que la transcedeix i que és més elevada, la filosòfica. Tanmateix, aquesta distinció i la preferència per la segona no farà a aquests Sòcrates, oblidar-se de la política, sinó encarregar-se *abans* que res d'ella i fer tot el possible per què aquesta guanyi en dignitat (Strauss, 2006). Sembla que no és, doncs, només una qüestió de prudència política, sinó també, qüestió de prudència epistemològica. L'home, immediatament, disposaria de l'accés al Tot que li permeten el coneixement parcial de les parts o les opinions i pensaments sobre algunes qüestions relatives a algunes d'elles. La pregunta per la naturalesa del Tot o per la naturalesa de les seves parts seria, per tant, necessàriament una pregunta en referència als coneixements parcials, a les opinions o als pensaments dels que disposem; el desig de coneixement sobre el Tot o alguna de les seves parts seria necessàriament el desig de transcendir l'accés que la nostra experiència immediata de les coses ens facilita. En aquest sentit la filosofia política originalment s'alimentaria de les opinions que sobre allò polític tenim els ciutadans o els homes d'estat, com a resultat de la nostra experiència en la vida política, de la nostra experiència pre-científica.

La vida política ateny en *primer* lloc els afers individuals que concerneixen a una determinada comunitat així com a cadascun dels seus individus, per al benefici d'aquella comunitat. Segons Strauss, la filosofia, malgrat atènyer qüestions que la depassen en bona mesura, se'ns mostraria, almenys en la filosofia política clàssica, i en concret, a través del seu fundador, Sòcrates, no només en continuïtat, sinó, en algun sentit naixent del saber pre-filosòfic de la vida política. Pensant fonamentalment en Sòcrates i en el seu *art de parlar*, com a bon orador, Strauss ens ensenya que, en un *primer* moment, la filosofia ens apareix a la ciutat com a arbitratge imparcial a la recerca de l'acord entre els conflictes que es produeixen en la comunitat sobre els seus afers propis. L'habilitat de crear acords raonables sobre els conflictes que sorgeixen a la ciutat a l'entorn de qualsevol qüestió política, requereix de la prudència, de la saviesa pràctica que és pròpia del perfecte polític, de l'art reial⁴⁰. La filosofia, així feta pública, pot representar en aquest *primer* nivell, la virtut política –aquella que diu ensenyar Protàgoras⁴¹– així com el seu ensenyament, o sigui, així com la *preparació per a la vida política*. Tanmateix, com apuntàvem, aquesta no es pot identificar amb la virtut filosòfica ni amb el seu ensenyament, malgrat que puguem considerar, en algun sentit, que en deriva. Vegem, doncs, com Strauss prossegueix. Per a poder exercir una *funció educativa* respecte la comunitat política en allò que sigui la seva virtut, per ser mesura de la virtut política, es fa necessari depassar, transcendir l'esfera política. A diferència del que considerarà la doctrina protagòrica, l'acció socràtica fa imatge del fet que per a esdevenir mestres de virtut política, o d'aquells que s'encarreguen de l'arquitectura política necessària que vetlla per ella (els legisladors), cal que s'alci la pregunta sobre ella en relació a quelcom que la transcendeixi, i que serveixi de mesura, d'estàndard d'arbitratge o de judici⁴². Per Strauss, la pregunta que permeté a la filosofia política clàssica transcendir la vida política en la recerca del mesurar-la, fou la pregunta pel millor règim polític. D'una banda, aquesta pregunta, que de fons revela la pregunta sobre *quina és la bona vida*, no podrà ser abordada amb tota la seva radicalitat per la majoria dels ciutadans, compromesos, abans què amb qualsevol altra cosa, amb la seva comunitat particular, amb la seva particular forma de vida. Tanmateix, i malgrat no poder ser abordada en la seva radicalitat per la majoria dels ciutadans, sí servirà a la filosofia, en el seu rol d'àrbitre imparcial a la recerca de l'acord entre els conflictes sorgits en el si de la comunitat política, per conduir indirectament, a través de la discussió moderada amb els seus màxims representants, les lleis i la vida de la ciutat existent cap a una forma cada cop més noble⁴³. D'altra banda, però, la pregunta sobre el millor règim s'obrirà amb la màxima radicalitat a

(40) Consulteu «On Classical Political Philosophy», a Strauss (1988a, pp. 81-82).

(41) Ens referim a ser homes bons en el maneig dels afers de la llar i de la ciutat, tant de paraula com de fet (*Protàgores*, 318e-319a).

(42) «On Classical Political Philosophy», a Strauss (1988a, pp. 84-86). Sobre la naturalesa del saber que diu posseir i professar Protàgores en relació amb el del seu amic Teodor i en contrast amb el del seu discutidor Sòcrates, es pot veure un estudi brillant a Ibáñez (2007).

(43) «On Classical Political Philosophy», a Strauss (1988a, p. 87).

uns altres (molt segurament a aquells jovencells que podrien esdevenir filòsofs), essent exhortats a considerar que molt possiblement les darreres finalitats de la vida política no puguin ser assolides per la mateixa vida política de la comunitat en qüestió, sinó per la vida filosòfica que es dedica a la contemplació del Tot⁴⁴. És doncs, en el llindar d'ambdues dimensions de la pregunta pel bon règim (dimensions que no representen més que els graus de radicalitat amb què els homes es poden enfrontar a la pregunta sobre *quina és la bona vida* i desempallegar-se de les opinions corrents al respecte) on trobem, per tant, l'*educació liberal* com a (*proj*)acció política de la filosofia⁴⁵, com a filosofia política que permet la *propedèutica necessària tant per a una vida política noble com per a la vida filosòfica*. És en el llindar d'ambdues que trobem la filosofia fent-se responsable de la ciutat, contribuint al benestar de la ciutat, tot tenint cura del seu propi benestar (Strauss, 1959, p. 15).

D'aquesta presència filosòfica a la ciutat en forma d'*educació liberal* que es desdobra ascendentment en *propedèutica política i filosòfica*, que té cura per la ciutat, en faria imatge, en algun sentit, tant el Sòcrates platònic com el Sòcrates de Xenofont⁴⁶. Per tant, aquest és, podríem dir, el segon lloc i sentit, doncs, en el que ens apareix l'educació en el pensament de Plató, en la dramàtica dels seus diàlegs, i més concretament en l'acció educativa desdoblada del fer-se present de la filosofia en la ciutat, molt sovint, responent, malgrat no sigui sempre invitada directament, a les necessitats de formació (d'esdevenir) de la ciutat i dels seus ciutadans⁴⁷. Això, pel que fa a Plató i a la seva Atenes en crisi. Pel que fa a la ciutat que ocupa a Strauss, però, aquest no tarda a reconèixer que resta mancada de personatges com aquests, com «els grans esperits», perquè l'acció política de la filosofia faci un curs educatiu com aquest pel que fa a les qüestions de primer ordre per a la ciutat i l'home, a través de la freqüentació amb ells («els grans esperits») tant de la majoria dels ciutadans com dels potencials filòsofs de les nostres democràcies. Aquest curs educatiu de la filosofia, de sempre, és cert, hauria consistit fonamentalment en la freqüentació amistosa de grans esperits o de grans estadistes (Strauss, 1960, p. 3, pp. 7-8; 1959, p. 11). Tanmateix, Strauss és el primer a reconèixer que donada la poca probabilitat de coincidir amb aquests personatges, la freqüentació pugui donar-se mediada a través dels escrits que aquests ens han deixat (Strauss, 1960, p. 3). I és que no només cal ja que el nostre temps no ens

(44) «On Classical Political Philosophy», a Strauss (1988a, p. 91).

(45) Al nostre parer, per Strauss, l'*educació liberal*, entesa com a *propedèutica per a la vida política*, esdevé una *projecció* política de la filosofia, quan sosté que la virtut política, la dels gentils-homes, no és més que un *reflex* de la virtut filosòfica, «its *political reflection*» (Strauss, 1995, 14).

(46) Respecte el Sòcrates de Xenofont vegeu, especialment Strauss (2006, 1977).

(47) Sobre com ens apareixeria l'educació en el pensament de Plató, segons el contempla l'actualitat dels estudis platònics, ens hi hem referit a través de les imatges de «combat amb les *doxosofies*» i «*synousia dialogal*» a Pascual (2006). Actualment ens ocupa, principalment, la qüestió de l'«anhel de *paideia*», força important per al Protàgores si atenem la seva acció dramàtica.

deixa gaires opcions més, sinó que com hem vist, esdevé suficient en tant que aquests textos no han estat escrits, molt sovint, amb cap altra intenció que aquesta: la de fer un curs educatiu amistós entre els joves esperits. És en aquest sentit que, en bona mesura, per Strauss, l'*educació liberal* consistirà, en el nostre temps, en llegir amb la cura adequada «els grans llibres», aquells que ens han deixat «els grans esperits» (Strauss, 1960, p. 3; 1959, p. 24), entre els quals els diàlegs platònics gaudirien molt segurament d'un lloc especial, car per ells mateixos farien imatge de la filosofia com aquella manera de viure *atòpica* que es fa present en la ciutat, i que contribueix o no a la felicitat entre d'altres maneres de viure⁴⁸. Més encara, la nostra tasca, no consisteix només a llegir amb la cura adequada «els grans llibres» que ens han deixat «els grans esperits», sinó també en assistir a la *conversa*⁴⁹ que només es pot fer possible amb la nostra assistència, en el sentit transitiu del terme (Strauss, 1960, pp. 6-8).

És assistir i fer possible la *conversa* entre «els grans esperits» a través de la lectura dels «grans llibres» el que Strauss ens proposa com a tasca d'una filosofia política, com a tasca que permeti l'*educació liberal*, com a tasca que permeti endegar la temptativa de progressiva conversió de la seva (la nostra) ciutat existent en la ciutat perfecta. Això és el que Strauss ens proposa, però no volem acabar sense posar de manifest que és, també, el que el mateix Strauss es proposà facilitar amb la seva pròpia obra i vida. D'una banda, el tot del projecte filosòfic straussià consistí en una mena d'intent de recuperació de la filosofia política a través de la història de la filosofia, que escolta curosament i atenta «els grans esperits» a través dels seus «grans llibres», però que, al seu temps, n'assisteix la *conversa* –ja sigui entre Hobbes i Spinoza, entre Al-Farabi i Maimònides o entre Aristòfanes, Xenofont i Plató. Aquest intent de recuperació de la filosofia política que endegà Strauss a través de la història de la filosofia, fou un intent que volia permetre prendre consciència de les formes del pensar pròpies de la condició moderna que no deixaven realitzar una reflexió directa sobre la naturalesa de les coses ni, en conseqüència, plantejar-se les qüestions fonamentals (Strauss, 1952b, p. 585). I és per aquesta banda que l'intent singular de recuperació de la filosofia que endegà Strauss se'ns presenta com una *propedèutica per a l'exercici de la filosofia en la modernitat*; és per aquesta banda que l'obra de Strauss esdevingué un projecte d'*educació liberal* entesa com a *preparació per a la vida filosòfica*

(48) Vegeu el tractament del conflicte entre poesia i filosofia, i del perquè els diàlegs platònics són educativament superiors als escrits poètics, a la darrera conferència de Strauss (2006).

(49) En relació amb l'educació liberal entesa com a *conversa* a la que ens convé assistir entre els més «grans esperits», ens torna a aparèixer la figura del mentor d'Strauss a la Universitat de Chicago amb l'obra Hutchins (1952). Sobre la «crítica del llibre de l'Escriptura», com una de les fonts a través de les quals la modernitat articularia aquesta *conversa* (l'altra seria la crítica del «llibre de la natura»), vegeu Turró (2007).

(50) Sobre l'obra d'Strauss com una propedèutica per a l'exercici de la filosofia en la modernitat vegeu Meier (2006, p. 62). En aquest sentit estariem d'acord amb Altini que l'educació en Strauss representa el node en què s'articula la unitat triàdica de la seva obra representada per: hermenèutica, història de la filosofia i filosofia política (vegeu nota 6).

en el nostre temps⁵⁰. El que, d'altra banda, l'obra i la vida de Strauss tingués d'educació liberal entesa com a preparació per a la vida política, se'ns escapa una mica més, com a mínim, si com hem fet, ens dediquem bàsicament a l'estudi dels seus textos. Tanmateix, ens atrevim a dir que també, que, en aquest sentit, les reflexions i la dedicació vital de Strauss semblen entroncar-se clarament en la tradició de l'educació en les *liberal arts*, tradició que aposta decididament per donar un paper fonamental a la filosofia en la formació dels futurs ciutadans i responsables polítics⁵¹, i que es manifestà de manera molt viva en la seva època a Chicago a través de la figura de Robert Maynard Hutchins, però que ha tingut continuïtat en la mateixa universitat a través d'alguns dels deixebles de Strauss com Allan Bloom o George Anastaplo (segons Lastra, el més fidel dels deixebles pel que fa a aquesta comesa; Lastra, Luri i Monserrat, 2006, p. 206), a través de l'encara vigent Programa Bàsic d'Educació Liberal per Adults.

Referències

- Altini, C. (2000) *Leo Strauss: Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*. Bolonya, Il Mulino.
- (2001) «Leo Strauss y el canon occidental. La historia de la filosofía como modelo hermenéutico para la filosofía política», *Res publica* 8, pp. 9-34.
- Anastaplo, G. (1989) «In re Allan Bloom: A Respectful Dissent», a R. L. Stone [ed.] *Essays on The Closing of the American Mind*. Chicago, Chicago Review Press, pp. 267-284.
- Bloom, A. (1987) *The Closing of the American Mind. How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*. New York, Simon & Schuster, 1987 (versió en espanyol: *El cierre de la mente moderna*. Barcelona, Plaza y Janés, 1989).
- Brague, R. (1989) «Athènes, Jérusalem, La Mecque. L'interprétation 'musulmane' de la philosophie grecque chez Leo Strauss». *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, pp. 309-336.
- Cattin, E. (2001) «La philosophie politique comme philosophie première», a *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie*. París, Vrin (edició a cura de Laurent Jaffro, Benoît Frydman, Emmanuel Cattin i Alain Petit).
- Cavaillé, J-P. (2005) «Leo Strauss et l'histoire des textes en régime de persécution». *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1, pp. 39-66.
- González, F.J. (1999) «A la caça de Plató: una alternativa a les interpretacions tradicionals». *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia* (Universitat

51 Walter Nicgorski considera aquesta «la saludable acció» que Strauss exercí en benefici de la societat americana (Nicgorski, 1985, pp. 246-250). Antonio Lastra ens ensenya com l'obra filosòfica de Strauss es fa ensenyament polític, mostrant-nos com l'autor considerarà que el que pogué ensenyar a Amèrica és aprendre dels antics (Lastra, 2000, p. 130).

- Ramon Llull), 1 (2), pp. 127-140.
- Hadot, P. (2003) «Elogi de la filosofia antiga», *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia* (Universitat Ramon Llull) 5, (2), p. (29) 151, 2 (traducció a cura d'A. Bosch-Veciana).
- Hutchins, R. M. (1952) *The Great Conversation. The Substance of a Liberal Education*. Chicago, Encyclopedia Britannica.
- (1953) *The conflict of education in a democratic society*. New York, Harper & Brothers.
- Ibáñez, X. (2007) *El Teetet de Plató. Saviesa i prudència en el tribunal del saber*. Barcelona, Barcelonesa d'Edicions.
- Kinzel, T. (2001) «América, Platón y el alma del hombre bajo la democracia. Allan Bloom y la crítica straussiana de la cultura». *Res Publica*, 8, pp. 197-215.
- (2002) *Platonische Kulturkritik in America. Studien zu Allan Blooms 'The Closing of the American Mind'*. Berlin, Duncker & Humblot.
- Lastra, A. (2000) *La naturaleza de la filosofía política: Un ensayo sobre Leo Strauss*. Murcia, Res Publica.
- Lastra, A., Luri, G. i Monserrat, J. (2006) «Leo Strauss i els 'neocons': debat filosòfic o polèmica mediàtica». *Trípodos*, 19, pp. 191-206.
- Luri, G. (2006) *El neoconservadurisme americà (i la seva deriva de Trotsky a Bush)*. Barcelona, Angle Editorial.
- Meier, H. (2006) *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. New York, Cambridge University Press (versió en espanyol: *Leo Strauss y el problema teológico-político*. Buenos Aires, Katz, 2006).
- Momigliano, A. (1967) «Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss». *Rivista Storica Italiana*, LXXIX, pp. 1164-1172 (versió en espanyol: Momigliano, A. *Páginas hebraicas*, Madrid, Mondadori, 1990).
- Monserrat, J. (1991) *Leo Strauss, lector de Plató*. Barcelona, Universitat de Barcelona (tesi de llicenciatura).
- (2002) «Actualitat dels estudis platònics», a J. Monserrat [ed.] *Hermenèutica i platonisme*. Barcelona, Barcelonesa d'Edicions.
- (2004) «Formas, figuras y formaciones straussianas», a J. Monserrat i A. Lastra [ed.], *Herencias Straussianas*, València, Universitat de València, pp. 49-66.
- Nicgorski, W. (1985) «Leo Strauss and Liberal Education». *Interpretation*, 13.
- (1999) «Allan Bloom: Strauss, Socrates and Liberal Education», a K. L. Deutch i J. A. Murley [ed.] *Leo Strauss, the straussians and the American Regime*. Lanham, Rowman & Littlefield, pp. 205-219.
- Pascual, A. (2006) «Filosofia de l'educació, avui: actualitat dels estudis platònics». *Aloma*, 19, pp. 179-199.
- (sd) *El Retorn a la Filosofia Política Clàssica com a Alternativa a les Formes Presents del Pensar l'Educació com a Qüestió Política. Una Lectura de l'Obra de Leo Strauss*, Barcelona, Universitat Ramon Llull (treball de recerca de doctorat inèdit).

- Press, G. A. (1996) «The State of the Question in the Study of Plato». *Southern Journal of Philosophy*, XXXIV (4), pp. 507-532.
- Sales, J. (1992) «Què és un diàleg platònic?», a *Estudis sobre l'ensenyament Platònic I. Figures i desplaçaments*. Barcelona, Anthropos.
- Sales, J.; Monserrat, J. (1991) *Introducció a la Lectura de Leo Strauss*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions.
- Strauss, L. (1945) «Farabi's Plato», a *Louis Ginzberg Jubilee Volume*. New York, American Academy for Jewish Research, pp. 357-393 (edició francesa: *Le Platon de Fârâbî*. Paris, Allia, 2002 [traducció i edició a cura d'Olivier Sedeyn]).
- (1952) *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, Free Press [edició consultada: Chicago and London, The University of Chicago Press, 1988].
 - (1952b) «On Collingwood Philosophy of History». *Review of Metaphysics*, 5, p. 585.
 - (1959) «Liberal education and responsibility», a Fletcher, C. [ed.] *Education for public responsibility*. New York, Norton, 1961 [The University of Chicago Press, 1995, recopilació d'Allan Bloom].
 - (1960) «What is liberal education?», a Fletcher, C. [ed.] *Education for public responsibility*. New York, Norton, 1961 [The University of Chicago Press, 1995, recopilació d'Allan Bloom].
 - (1965) *Spinoza's Critique of Religion*. New York, Schocken.
 - (1977) *Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the 'Oeconomicus'*. Ithaca & London, Cornell University Press
 - (1988a) *What is Political Philosophy? and other studies*. Chicago and London, The University of Chicago Press.
 - (1988b) *Maimonide*. Paris, PUF, 1988 (traducció, edició i compilació a cura de R. Brague).
 - (1989) «Exoteric Teaching», a *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Chicago and London, The University of Chicago Press (recull i edició a cura de T. L. Pangle).
 - (1995) *Liberalism ancient and modern*. Chicago, The University of Chicago Press (a càrrec d'Allan Bloom).
 - (1999) *Natural Right and History*. Chicago and London, Chicago University Press.
 - (2000) *La ciutat i l'home*. Barcelona, Barcelonesa d'Edicions (traducció i edició a cura de J. Galí i J. Monserrat i Molas).
 - (2001) *Gesammelte Schriften*. Stuttgart/Weimar, Metzler (vol. 3).
 - (2001b) «Sobre una nova interpretació de la filosofia política de Plató», a cura de J. Monserrat i V. Olivares. *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 13, pp. 49-76.
 - (2006) *El problema de Sòcrates*. Barcelona, Barcelonesa d'Edicions (a cura de J. Monserrat i V. Olivares).

- Tanguay, D. (2003) *Leo Strauss: Une biographie intellectuelle*. Paris, Grasset.
- Turró, S. (2007) «L'altre origen de la modernitat: el llibre de l'escriptura». *Convivium*, 20, pp. 91-112.

Paraules clau

Leo Strauss, Plató, Filosofia Política, Art d'Escriure, Educació Liberal.

Abstracts

Una de las principales aportaciones de la obra de Leo Strauss en la renovación de los estudios platónicos ha sido la consideración de que en los diálogos platónicos se nos enseñaría que antes que una filosofía, como objeto de reflexión específico al que una rama de la filosofía dedica su investigación, que se dedique a la ciudad y muy especialmente al régimen, se haría necesaria una filosofía destinada a entender cuál es su sitio y su papel en la ciudad, y en consecuencia, un saber que permitiera diseñar y gestionar las condiciones a través de las cuales hacer viva la filosofía en la ciudad en beneficio de las más altas finalidades de la vida política. Tomando esta observación, el artículo somete, a su vez, a reconsideración el sentido particular que tome en su estudio una de las cuestiones políticas, la educación, a partir del sentido que tomaría en aquello que la misma obra de Strauss tenga de platónica, y más concretamente, a través de las nociones de arte de escribir y educación liberal.

L'une des principales contributions de l'œuvre de Leo Strauss à la rénovation des études de Platon a été de considérer que dans les Dialogues il nous enseignerait que davantage qu'une philosophie, en tant qu'objet de réflexion spécifique à laquelle une branche de la philosophie consacre sa recherche, qui se consacre à la ville et tout particulièrement au régime, il serait nécessaire de disposer d'une philosophie destinée à comprendre quels sont sa place et son rôle dans la ville et, en conséquence, un savoir qui permettrait de concevoir et de gérer les conditions au travers desquelles on pourrait rendre vivante la philosophie dans la ville au bénéfice des plus hautes finalités de la vie politique. En prenant cette observation, l'article soumet, à son tour, à la reconsidération le sens particulier que prend dans son étude l'une des choses politiques, l'éducation, à partir du sens qu'elle prendrait dans ce que l'œuvre même de Strauss a de platonique, et plus concrètement, au travers des notions d'art d'écrire et d'éducation libérale.

One of the principal contributions of the work of Leo Strauss to the renewal of Platonic studies was his observation that - as shown in the Dialogues - a philosophy's first aim must be to understand its position and role in the city, in order to know how best to design and manage the conditions under which it (philosophy) can flourish, to the benefit of the noblest ends in political life. This should take place before a philosophy can become the object of specific inquiry by another branch of philosophy, and before it can address itself to the city and especially to its rulers. With this in mind, the author submits for reconsideration the particular meaning acquired by one of the elements of political life - education - in the context of Strauss's view of the Platonic, with special focus on the notions of the art of writing and the liberal education.